المشكاة
مجلّة علميّة محكّمة
العدد السابع- 2009

الحتميّة التّاريخيّة لدى هيجل وماركس
دراسة تحليليّة نقديّة

د. الطّاهر بن هلال
المعهد العالي لأصول
جامعة الزّيتونة (تونس)

لو بثّ لأحدنا شريط حول حركة الكواكب لوجد نفسه عاجزا عن معرفة ما إذا كان الشّريط يمرّ سويّا أو مقلوبا. فالخطوط والمدارات هي نفسها في الحالتين، ولكن الأمر على خلاف ذلك تماما بالنّسبة إلى التّاريخ الفرديّ للكائن البشريّ. فالفرد يولد ثمّ ينمو ثمّ يشيخ ثمّ يموت؛ وذلك في خطّ تطوّري غير قابل للقلب. ونقيض هذه الصّورة لم يحدث ولن يحدث مرّة واحدة في أيّة مرتبة من مراتب العالم الحيّ.

لذلك، فلو أدرنا لأحدنا شريط حياته بالمقلوب - أي من الحاضر إلى الماضي - لدفعنا به إلى الكثير من الحيرة والضّحك.

إنّ هذه الملحوظة لأحد العلماء [1] تعني أنّ حياة الإنسان تسير في اتجاه معيّن.

1) أوليفيي ديكرولي، "سرّ الكائن الحيّ"، من مجلّة العلم والحياة"، عدد 161، ديسمبر 1987، ص 144.

ولكن، هل تسمح عدم قابليّة الزّمان للقلب في مستوى حياة الإنسان وإنجازاته بتأكيد اتجاه معيّن للتّاريخ الإنسانيّ الشّامل ؟

وهل فكرة الاتّجاه تفرض فكرة الحتميّة ؟

سنكتفي في إجابتنا عن هذين السّؤالين بالتّركيز على فلسفتيْ كلّ من هيجل وماركس في التّاريخ، مارّين بعد ذلك إلى بعض الرّدود النّقديّة على هاتين الفلسفتين.

عندما نبحث في السّمات العامّة لفلسفات التّاريخ على امتداد القرن التّاسع عشر، لا بدّ أن نلاحظ طابع الوثوقيّة وطابع التّبشير في تلك الفلسفات. مردّ ذلك اعتقاد راسخ مترسّخ في وجود ترابط قويّ بين معقوليّة العقل الفلسفيّ، ومعقوليّة الحدث التّاريخيّ. نتج عن ذلك تسليم تلك الفلسفات بضرورة تحقّق حالة نهائيّة تكون بمثابة خلاص عامّ للإنسانيّة على أساس إيمان عارم بوجود محرّك خفيّ للأحداث. هذا المحرّك هو الرّوح ومسيرته في نظر هيجل، وهو "البراكسيس" الإنسانيّ المشترك لدى ماركس. إنّ الرّيبة حيال التّراكيب الواضحة للعقل والتّركيز المكثّف على وجود دوافع خفيّة للتّاريخ تترجّع أصداؤها في مختلف تلك الفلسفات. يقول إ.بريهييه معلّقًا على هذا الوضع: " إنّ التّاريخ قد أصبح إيمانًا أكثر منه علمًا، مصدراً للطّاقة أكثر منه مثاراً لحبّ الاطّلاع. وهكذا، فإنّ الاعتقاد في وجود حتميّة تطوّرية كقانون محايث يستخفّ بالمقاومات"[1] قد حلّ مكان الإيمان بالإرادة الإنسانيّة في كلّ مكان وذلك حتّى عندما يبدو الفيلسوف آخذاً بها. وبالفعل، فما عسانا أن نجد في فلسفة التّاريخ عند هيجل وماركس ؟

قد يقع اعتراض منذ البداية على هذا الجمع - السّهل أو المتساهل - بين فيلسوفين شهر عنهما اختلافهما بل تناقضهما في ما بينهما في مختلف مجالات تجربتهما الفكريّة. ويبدو أنّ الّذي غذّى هذه الصّورة ودعّمها إنّما هو مجموع أقوال ماركس ضدّ الفلسفة التّأمّلية.

---

1) إ. بريهييه، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ق 19، ترجمة ج. طرابيشي، طبعة دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، 1983، ص 12.

ومع ذلك، فقد لا يكون ذلك الاعتراض سوى علامة على فكر سطحيّ. لقد أدرك لويس ألتوسّار الرّوابط العميقة الّتي تشدّ ماركسيّة ماركس إلى الهيجيليّة كنمط فكريّ أي كمنهج. لهذا السّبب، أو لهذا بالأساس، أكّد وبكلّ إلحاح أنّ مسألة بيان الفوارق، على الصّعيد المنهجيّ خاصّة، بين جدليّة هيجل وجدليّة ماركس، مسألة حيويّة بالنّسبة إلى الماركسيّة، وهو يعتقد أنّ تطوّر الماركسيّة أصبح رهيناً بتلك المسألة.

لكن، بالرّغم من جهود ألتوسّار، فإنّ الواضح عندنا هو أنّ تصوّر هيجل وماركس للتّاريخ، تصوّران يحكمهما مبدأ واحد، وهذا المبدأ هو الجدليّة. كلّ الفارق بين هذين التّصوّرين هو أنّ ماركس قد وضع الفعل الإنسانيّ حيث وضع هيجل حياة الرّوح.

ما يحدّد حياة الرّوح هو ذلك الإيقاع المثلّث النّغمات، والّذي يتكرّر مهيمناً في كلّ مرحلة من مراحل تقدّم ذلك الرّوح. إنّنا لا نكتشف أي سرّ عندما نردّ ذلك الإيقاع إلى فكرة التّثليث في الدّيانة المسيحيّة. فقد كشف ل. فيرباخ الغطاء عن ذلك لمّا اعتبر أنّ سرّ الفلسفة التأمّلية هو اللاّهوت.

إنّ التّاريخ، باعتباره في صميمه كتاريخ للرّوح، يمرّ ضرورة بثلاث مراحل رئيسيّة كبرى:

- مرحلة الرّوح في ذاته، ولهذه المرحلة خصّص هيجل كتاب "علم المنطق".
- مرحلة الرّوح خارج ذاته، ولهذه المرحلة خصّص هيجل كتاب "فلسفة الطّبيعة ".
- مرحلة الرّوح في ذاته ولذاته، وخصّص لها كتاب "فلسفة الرّوح".

إنّ هذه المراحل تنطبق بشكل واضح على مراحل حياة اللّه كما تقرّها الفلسفة المسيحيّة. وهذه المراحل هي:

- اللّه قبل الخلق أو قبل التّجسّد.
- اللّه وقد صار خلقاً، أو متجسّداً في المسيح.
- اللّه وقد عاد إلى ذاته بعودة الخلق إليه، أو برفع المسيح.

إنّ هذه الصّيرورة ذات الشّكل الدّائري صيرورة تطوّرية، تخضع إلى حتميّة صارمة لا نكاد نجد لها نظيرا خاصّة وأنّها قد نسبت إلى الله نفسه. فمسيرة الله الحرّة لا يقاومها مقاوم، ولا يردّها شيء. فهي عبارة عن تيّار روحانيّ جارف يلتهم كلّ شيء في طريقه ويعيده إلى حقيقته كمجرّد تموضع فينومينولوجي للرّوح. لقد كان هيجل يحدّثنا عن نوع من الإبقاء على الماضي في الحاضر باستخدامه المصطلح الألماني (Aufhebung) والذي يعني، في الآن نفسه، الحفاظ أو الإبقاء من جهة والتّجاوز أو التّعدّي من جهة أخرى. غير أنّ اهتمام هيجل كان مشدودا أكثر إلى جانب الحركة التّجاوزيّة الغازية. لا ريب في أنّ مقولة "حياة الرّوح" كانت حاضرة في فلسفة كلّ من فيخته وشلنغ. غير أنّ هيجل كان لاذعاً في نقده لمطلق فيخته، وبشكل أكثر حدّة لمطلق شلنغ. ما كان يعيبه عليهما هو أنّهما لم يأخذا تاريخيّة الرّوح مأخذ جدّ بحيث تنتهي فكرة التّطوّر في حياة الله إلى نوع من التّفاهة نتيجة افتقارها إلى الاغتراب والألم والصّبر. غير أنّ الله الّذي مات وسط آلام لا تطاق وشقاء لا يوصف، كلّ ذلك إن هو إلاّ مرحلة كفاحيّة تسبق الانتصار. إنّ الشرّ واجب وإذن مبرّر تماماً لانتصار الخير في النّهاية. ولقد أكّد هيجل أكثر من مرّة على أنّ غاية التّفكير الفلسفيّ هو محو القول بالصّدفة وباللاّمعنى.

التّاريخ إذن حركة تجاوزيّة باتّجاه الأفضل على الإطلاق، والرّوح الّذي يجعل من التّاريخ مسرحاً ومجالاً لتحقّقه، يمثّل المحدّد المطلق لكلّ شيء، أي لذاته. غير أنّ هذا التّحديد الذّاتي للرّوح مختلف بين التّاريخ الطّبيعي والتّاريخ الإنسانيّ. ففي مستوى العالم المعدنيّ، هناك حركة ولكنّها حركة آليّة رتيبة. فلا جديد تحت الشّمس، والرّوح يوجد فيها كمغشيّ عليه. في مستوى العالم العضويّ، هناك حركة وتطوّر. غير أنّ مسيرة الرّوح مخالفة لكلّ ذلك في مستوى التّاريخ الإنسانيّ. إنّ تحقّق الرّوح يتمّ هنا بتوسّط الوعي والإرادة. معنى ذلك أنّ الرّوح، في هذا المستوى، يعارض ذاته ويكون لذاته العائق الحقيقيّ الّذي يجب تجاوزه، ويتمّ ذلك التّجاوز عندما يعي الإنسان أنّ التّاريخ إنْ هو في حقيقته إلاّ تاريخيّة الرّوح في صورته الغيريّة. لذلك يؤكّد هيجل أنّ الرّوح بحاجة إلى الزّمن، كما أنّ "الفكرة" تتحقّق في المكان كطبيعة.

إنّ حياة الإنسان جزء لا يتجزّأ من حياة الرّوح وتاريخه من تاريخه، ولذلك فإنّ لا معنى لحرّية الكائن البشريّ في نظر هيجل إلاّ كوعي بهذه الضّرورة الدّائمة الشّاملة.

إنّ التّحديد العامّ للتّاريخ ماثل في تطوّر الوعي البشريّ بالحرّية كمعرفة بالضّرورة، ويقرّ هيجل ثلاث مراحل لذلك الوعي:

المرحلة الأولى: عالم امبراطوريّات الشّرق الأقصى، وهي بمثابة طفولة الرّوح وفيها يشعر الإنسان بالإتّحاد مع الطّبيعة اتّحاداً مباشرا وبسيطاً. في هذه المرحلة لا يكاد الرّوح يعي ذاته، فهو "جوهر" ولم يعد بعد "ذاتاً". وأهل الشّرق يعرفون أنّ إنساناً واحداً حرّ هو الملك.

المرحلة الثانية : وتضمّ العالمين اليوناني، فالرّوماني، وهي بمثابة مرحلتيْ المراهقة، فالنّضج بالنّسبة إلى الرّوح. وأهل هذين العالمين يعرفون أنّ بعض النّاس أحرار (طبقة المواطنين والأسياد).

المرحلة الثّالثة : وتضمّ العالم الجرماني، وهي بمثابة مرحلة الشّيخوخة. وأهل هذا العالم يعلمون، بفضل المسيحيّة، أنّ كلّ النّاس أحرار.

من خلال هذه الصورة نُلاحظ :

- أنّ التّاريخ يتقدّم بالمجتمعات الإنسانيّة من السيّئ إلى الأحسن. غير أنّ السيّئ ليس كذلك فحسب بل يحمل بذرة نقيضه أي الحسن. فالممكن عند هيجل يحمل في معناه معنى شيء ما لا بُدّ أن يتحقّق.
- أنّ مبدأ التطوّر التّاريخيّ ينتقل من شعب إلى آخر بحيث لا يمكن لنفس الشّعب امتلاك مبدإ تقدّم الرّوح أكثر من مرّة في التّاريخ.
- قد يعتقد البعض أنّ هذا التّقدّم نحو الكمال يمكن أن يبقى إلى ما لا نهاية، خاصّة وأنّه في مجال التّاريخ، كلّ مرحلة تظهر الرّوح بصورة جديدة. غير أنّ هيجل ينفي ذلك معتبراً أنّ التّقدّم ليس تقدّماً إلى ما لا نهاية. ولكن هناك غاية وهي العودة إلى الذّات. وهكذا توجد حركة دائريّة: حركة روح يبحث عن ذاته.

- بهذا المعنى، ووفقاً لهذه الصّورة يكون التّاريخ موجّهاً. فهو متّصل وضروريّ لإدخال الحياة في المعرفة، والحركة في الفكر، والطّبيعة في الرّوح. إنّ التّاريخ يحوي تواصل الزّمن والذّات، كما يحوي فكرة الغائيّة التي تمكّن من انتصار الذّات على الموضوع والرّوح على المادّة بعد اغترابه فيها.

من هذا الوصف لحركة التّاريخ الإنسانيّ، ينبثق سؤال هامّ يتمركز حول معرفة سرّ تشديد هيجل على مقولة الاتجاه لتلك الحركة والقول بالصّبغة الجدليّة لذلك التّوجّه نحو غاية محدّدة وضروريّة تسكن التّاريخ منذ البداية، ومعرفة ما إذا كان ذلك موقوفاً على هيجل وحده.

لعلّنا لا نجانب شطر الحقّ إنْ قلنا إنّ ذلك من أهمّ القواسم المشتركة بين عــدد من رجال الفكر الألمــان في القرن التّاسع عشر. يؤكّد بعض المهتمّين بشؤون الرّوح الألماني، أنّ ثقة رجال الفكر الألمان في الجدليّة أو شغفهم بها في استعمالاتها المختلفة - فكم كان الفكر الألمانيّ واثقاً في الطّاقة الاستكشافية والخلاّقة للجدليّة - يتماهى مع طبيعة ذلك الفكر بالذّات. لقد كتب ج. راي في ذلك ما يفيد أنّ مقولة التّناقض أو الصّراع خاصّية للرّوح الجرماني، والجدليّة ليست أبداً إبداعاً اعتباطيّا وإنّما هو التّعبير الأكمل عن الإنسيّة الأرقى.[1] في ذلك لا يمثّل ماركس أيّ تجديد؛ فالرّوح الّذي يحدّد علامات تفكيره هو نفس الرّوح الّذي حكم الفلسفة التّأمليّة بأسرها. وإذا أمكن لهيجل أنْ يكون ما يريد، أي رسولاً للتّاريخ الحديث، فقد أمكنه ذلك على المستوى النّظري فحسب. أمّا على المستوى العلميّ، فقد قام بهذا الدّور كلّ من ماركس ونيتشه: ماركس بالنّسبة إلى الجماعات ونيتشه بالنّسبة إلى الأفراد.

إنّ التّماثل المنهجيّ بين فلسفة كلّ من هيجل وماركس في التّاريخ، تماثل لا يمكن رفضه. تؤكّد ذلك التّماثل أمور عدّة منها: حقيقة الإيقاع الثّلاثيّ للتّاريخ، والشكل الدّائري لتطوّره، وحتميّة هذا التّطوّر نحو الأفضل، وعدم قابليّته للتّراجع أو القلب.

1) G. Rey, Humanisme et Surhumanisme, Edit. par Librairie Hachette, Paris, 1951, p. 225.

إنّ المرحلة الأولى من حياة الرّوح عند هيجل توافقها مرحلة المجتمع اللاّطبقيّ البدائيّ في جدل التّاريخ عند ماركس. في الحالتين، يكون كلّ من الرّوح والمجتمع وحدة مباشرة وبسيطة لم تختبر بعد ذاتها، وإمكانيّة تعدّدها وانشطارها كامنة فيها بالقوّة. إنّها شبيهة بواحد برمانيدس أو بالعقليّة البدائيّة أو قبـــ - منطقيّة الّتي يحدّثنا عنها الأنثروبولوجي لوسيان ليفي بروهل حيث لا يميّز الإنسان بين الخاصّ والعامّ، وبين الخيال أو الحلم والواقع.

أمّا المرحلة الثّانية في جدل هيجل، مرحلة الفكر خارج ذاته، فتوافقها مرحلة المجتمع، وقد عرف تجربة الانقسام والتّعدّد. لقد ولد التعدّد والتّعارض من الوحدة البسيطة الأوّلية، ومقولة التّناقض أو السّالبية تجد في هذه المرحلة الأرض الخصبة للعمل. إنّ التّصوّر الجدليّ للصّيرورة الاجتماعية يفرض إقرار ماركس بالضّرورة التّاريخيّة للمجتمع الطّبقي وإذن استغلال الطّبقات المالكة لوسائل الإنتاج للطّبقات الكادحة وفقاً لنوعيّة الوسائل في كلّ عصر.

بمثل هذا التّبرير لآلام لا تطاق ولشقاوات لا تحصى، كان هيجل يبرّر بدقّة غريبة وبتفاؤل فوق - إنسيّ أكبر سقطة في التّاريخ على الإطلاق، أكبر فضيحة بنظـــر العقل، ألا وهي حلـــول المطلق في النّسبـــي واللاّمتناهي في المتناهي؛ إنّه الظّهور أو التّجلّي الحتمي للماهية. إنّ هذا الانشطار يجد عدّة مستويات يبرز من خلالها. فهو، في تصوّره الهيجلي، يبرز في مستوى الحياة الدّينيّة في الدّيانات الشرقيّة - كاليهوديّة والإسلام - كمقابلة بين الإنسان اليهوديّ أو المسلم كعبد وربّه كسيّد هو الحرّ الوحيد.

كما يبرز ذلك الانقسام في مستوى الحياة الأخلاقيّة في المرور من اتّحاد إرادة الفرد بإرادة المجموعة الّتي ينتمي إليها إلى مرحلة التّعارض الحادّ بين إرادة أنتيجونيس وإرادة كريون كما في مسرحيّة سوفوكليس.

إنّ هذه المرحلة الثّالثة والأخيرة والّتي لا بدّ أن تتوّج التّاريخ هي مرحلة الرّوح في ذاته ولذاته عند هيجل، وهي مرحلة المجتمع اللاّطبقي أو الشّيوعي المتطوّر الّذي بشّر به ماركس. يرى هذا الأخير أنّ الشّرط الضّروريّ لتقدّم

التّاريخ نحو هذه المرحلة هو تحقيق الثّورة أو ديكتاتوريّة البروليتاريا. في هذا المستوى هناك سؤال ملحّ وهو معرفة القيمة الموضوعيّة لهذا الشّرط.

لفترة ليست بالبعيدة كان عدد من الماركسيين يروْن أنّ عدم الأخذ بذلك الشّرط من طرف الأحزاب الشّيوعية والاشتراكية في أوروبا الغربيّة يعني خروجاً بيّناً عن الفكر الماركسيّ الأصيل. غير أنّنا الآن نعيش شبه إجماع على أنّ تلك العقبة لم تكن تعبّر إلاّ عن عدم وعي كاف ببداية تراجع للمدّ الفكريّ الماركسيّ. لقد بيّن ج.راي في كتاب "الإنسيّة والإنسيّة الأرقى" كيف أنّ الحقيقة الّتي ما كان بمستطاع أتباع ماركس أن ينتبهوا إليها – رغم بساطتها – هي تصوّر التّاريخ والمجتمع كجسم إنسانيّ مكبّر. إنّ المجتمع، كالعضويّة الحيّة، عرضة للكثير من الأمراض الّتي قد تصيب الجزء كما قد تصيب الكلّ. ولذلك، فقد تتطلّب معالجة عاديّة كما قد تستوجب تدخّلاً جراحيّاً. إنّ عملاً يصدر عن إرادة جماعيّة يكتسي غالباً طابعاً إصلاحيّاً. وبالعكس، فإنّ عمل إرادة الأقليّة غالبا ما يكتسي طابعاً ثوريّاً عنيفاً. إنّ المادّية التّاريخيّة، الّتي تنفي أو تقلّل من شأن الإرادة الفرديّة، لا تجد في الحياة الجماعيّة سوى صورة مكبّرة لها. وبما أنّها آخذة بعقيدة التّطوّر الحتميّ، فقد بدت لها الثّورات والانتفاضات الاجتماعية بمثابة مؤشّرات نموّ. ولكن هل تكون الثّورة خطوة إلى الأمام حتماً ؟

إنّ الثّورة تأتي كردّ فعل على وضع اجتماعي صار غير صحيّ يعوق أكثر ممّا يساعد. غير أنّ الثّورة تكون أحياناً خطوة إلى الوراء، كما في الثّورات الفاشية أو النّازية [1]. إنّ الهدف الصّريح للثّورة البُلشفية هو تحقيق نظام جديد. لكن قد يكون الجديد مجرّد تعديل لما هو موجود، ثمّ قد لا يكون الجديد أفضل. إنّ الجديد يكلّف بل يجب أن يكلّف – في المنظور الماركسي – غالياً. وإنّ ما يمنع التّقدّم نحو المجتمع المنسجم من أن يكون في نطاق النّظام هو – من بين مجموعة الأسباب الأخرى – المناخ المشحون بالعواطف الجيّاشة والخطب اللاّهبة الّتي يقوم بها الإعلام البروليتاري أو الثّوري والّتي كثيراً ما تتحوّل إلى بدائل لمضامين الثّورة وأهدافها. إنّ التّركيز المكثّف من طرف

1) G. Rey, op. cit, p.213.

ماركس على ضرورة توخّي الثّورة باعتبارها أقوم المسالك لتغيير المجتمع من جذوره يضطرّنا إلى طرح السّؤال التّالي : كيف يمكن أن نفسّر هذا الشّغف بتجاوز ما هو معطى عن طريق العُنف ؟

لقد عدّ بعض المفكّرين ذلك واحداً من أهمّ القواسم المشتركة بين معظم رجال الفكر الألمان في القرن التّاسع عشر. لقد أجاب إيميل بريهييه عن ذلك السّؤال بتأكيده على ضرورة إرجاع ذلك إلى حسّ القوميّة أو العرق باعتباره محرّكا للأحداث. يبدو أنّ نفس الهاجس الّذي حرّك الألمان نحو غزو الأرض كان قد حرّك معظم مفكّري ألمانيا نحو المغامرة الفكريّة الأشدّ طموحاً والأكثر كبرياء على الإطلاق. إنّ المستقبل لألمانيا حسب هيجل ونيتشه لأنّ لألمانيا روحاً شابّاً حسب نيتشه ولأنّ الشّعب الألماني – في نظر هيجل – هو الشّعب الّذي وكّلت إليه مهمّة حمل لواء المبدإ المسيحي. ففي وعي هذا الشّعب المميّز وضع الرّوح إرادته وأمام هذه الإرادة المُطلقة، فإنّ إرادة الشّعوب الأخرى ليس لها أيّ حقّ، لأنّ الشّعب الممثّل لإرادة الرّوح هو الّذي يجب أن يسود العالم.

في حرارة هذه الأفكار وجد الفكر النّازي أسبابه الموجبة والتّربة الصّالحة لتجذّره. والنّازية – من هذه النّاحية – يجب أن يُنظر إليها على أنّها نوع من استجابة التّاريخ لتنبؤات المفكّرين الألمان. لذلك، فقد اعتبر أ. بيغين أنّ النّازية نتيجة طبيعيّة للرّوح الألمانيّ "وليست بأيّ حال من الأحوال مجرّد صدفة في تاريخ ألمانيا" [1]. كما اهتدى كـ. يسبرز إلى عين هذا الاستنتاج، وإنْ كان في شيء من الغموض، حيث قال في درسه الافتتاحي في جامعة هيْدلبرغ بُعيد الحرب العالميّة الثّانية : "هل أنّ القومية – الاشتراكية هي الّتي جلبت كلّ ذلك ؟ لا بدّ أن يكون في موضع ما من تراثنا سبب هذا الانفجار المدمّر" [2].

مع ذلك، وبالرّغم من استجابة بعض الأحداث لتوقّعات هيجل وماركس – إنّ توقّعات ماركس حول ضرورة المجتمع الاشتراكي لم تبق مجرّد حبر

1) Cité par G. Rey, Humanisme et Surhumanisme, p. 233.

2) Cité par G. Rey, op. cit, p.233.

على ورق – فإنّ هذه التّوقّعات كانت في الغالب بعيدة عن متابعة التّاريخ ووقائعه بالموضوعيّة والاحتياط اللاّزمين بالنّسبة إلى رجل الفكر. إنّ كلمة بريهييه لَمأثورة حقّاً في هذا الصّدد، إذْ قال : "على حين خلق فولتير وديدرو وروسّو بكتاباتهم جوّاً لأحداث ما توقّعوها قطّ، أعلن فلاسفتنا بكلّ وثوق عن أحداث لم تقع أبداً ولم يكن لمذاهبهم إلاّ تأثير فوريّ وضعيف أو قليل الامتداد" [1]. إنّ ذلك عائد إلى أنّ هيجل وماركس لم ينظرا إلى الوقائع التّاريخيّة إلاّ من زاوية الكلّ بحيث لا يكون للواقعة المُفردة معنى إلاّ بقدر استعدادها للائتلاف في النّسق العامّ. لقد كان هيجل يؤكّد أنّ الحقيقة هي الكلّ وأنّ الكلّ هو الحقيقة. ولكن ألا يمكن أن نقول إنّه لا حقيقة ولا واقع إلاّ لما هو جزئيّ لأنّه الوحيد الّذي ينبض بالحياة ؟

إنّ تغيير المنظور قد حصل وهو بمثابة أخذ الجزء بثأره من الكلّ. إنّ هذا التّغيير ليس أقلّ من الإعلان عن انتصار الحرّيّة على كلّ من أجبر الإنسانيّة على الجبر، إنْ جاز القول.

من بين الّذين ساعدوا على توضيح هذه الرّؤية الجديدة للتّاريخ نجد كارل بوبّر، الذي بيّن في الجزء الثّاني من "المجتمع المفتوح وأعداؤه" كيف أنّه بالرّغم من كلّ ما يبدو من الهيجليّة وعقلها التّاريخي، فإنّها ليست سوى تعبير عن عدم ثقة كافية في العقل وفي كلّ ما تستطيع الحرّيّة أن تفعله في المستقبل. فهي تختصر المسافة، وتستعجل الزّمن لتجعلنا نعتقد أنّ القدر أراد أن يزرع البعض دون أن يحصدوا أو يحصد البعض دون أن يكونوا قد زرعوا وأنّهم لمنتصرون أولئك الّذين يأتون في النّهاية.

إنّ الانصراف الفكريّ عن الكلّيات الشّكليّة إلى الجزئيّات الحيّة النّابضة بالحركة، انصراف إلى مستوى الوقائع والأحداث المُرهفة. والحقيقة أنّ هذه الأحداث هي الّتي – بتفاعلها – تكوّن الحدث التّاريخي البارز للعيان. إنّ الواقعة التّاريخيّة افتراضيّة الوجود بطبعها. ومعنى ذلك أنّ بقاءها – كزاولها – يظلّ متردّداً بين الوجود والعدم إلى ما لا نهاية. لا ريب في أنّ بعض الوقائع

---

1) إ. بريهييه، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ق 19، مرجع سابق، ص 12.

الدّقيقة من بعدها يمكن أن تؤكّد وجودها وتدعمه. ومع ذلك، فإنّ كلّ تأكيد لا يمكن أن يكون نهائيّاً أبداً. ومن هنا كانت ميزة التّاريخ الجوهريّة هي الصّيرورة، صيرورة فوضويّة تشعرنا أحياناً بأنّ التّاريخ يشبه منظومة تفقد ذاكرتها كلّ لحظة. إنّ التّاريخ لا يعمل وفق برامج واضحة.

إنّ ما نريد تأكيده، كوجهة نظر خاصّة، هو أن يكون شأن الفيلسوف مع التّاريخ كشأن الفيزيائي الّذي يبذل قصارى جهده لتحديد موضع الجُسيْم لا بالنّسبة إلى الفضاء بأسره وإنّما بالنّسبة إلى موضعه السّابق مباشرة. وبالفعل، فإنّ هذا التّحوّل في كيفيّة تناول المادّة التّاريخيّة شبيه ويتوازى زمنيّاً مع تحوّل العلماء في كيفيّة دراستهم للطّبيعة بنزولهم من دراسة الواقع الماكروسكوبي أو العياني إلى مستوى الواقع الميكروسكوبي أو الذّرّي والاستفادة من حقائق هذا المستوى الدّقيق لإنارة ذلك. إنّ العلماء صابرون غير متعجّلين وهم يدرسون الذّرة وما هو أدقّ منها وألطف. أفلا يقتضي منطق الأشياء أنْ يكون الفيلسوف أكثر صبراً وأشدّ تواضعاً وأقلّ وثوقيّة وهو يدرس أحداث التّاريخ ؟ إنّه من الأمور الّتي تبعث على التّعجّب أنّ فلاسفة القرن الثّامن عشر كانــوا منتبهين إلى هذه الحقيقــة الّتي غفل عنها العقل التّاريخــي في القرن اللاّحــق لعصر الأنوار. لقد بيّن ل. برونشفيك في كتابة "العقل والدّين" أنّ فلاسفة القرن الثّامن عشر يملكون عقلا تحليليّاً دائم السّالبية والصّبر، لا يتوقّفون عن إرجاع الكلّيات إلى أجزاء أجزائها، يفكّكون كلّ شيء في الطّبيعة والمجتمع. لقد كان ذلك هو الهدف بالنّسبة إلى فلاسفة الأنوار وعصرهم على الإجمال. إنّ هدف العقل التّحليليّ هو الاستعاضة عن وحدة الشّيء الوهميّة بالذّرّات غير القابلة للتّحطيم، وكذلك الاستعاضة عن الأفكار المركّبة والمُثقلة بالرّموز بالأفكار البسيطة. ولقد كان كلّ ذلك لتأكيد أنّه لا علاقة بين الأجزاء إلاّ على نحو احتماليّ أو عرضيّ.

إنّ ما لا يمكن الإبقاء عليه إذن هو تلك الأفكار الضّخمة الّتي تضيق عنها الأحداث الفعليّة، كمثال الخير لدى أفلاطون، أو مسيرة الرّوح المطلق لدى هيجل أو المجتمع المنسجم لدى ماركس. إنّ هذه الأفكار تخدعنا، إنّها ذات جاذبيّة ساحرة يقع الكلّ تحت تأثيرها إلاّ العقول النّبيهة غير المستعجلة. إنّها تؤخّر من حيث يُعتقد أنّها مبادئ تقدّم.

إنّ فلسفة التّاريخ الّتي نحن بحاجة إليها حقّاً ليست فلسفة الحتميّة وإنّما فلسفة المُمكنات المتعدّدة والتّاريخ المفتوح. إنّ ماركس، من هذه النّاحية، يحتلّ موقعًا أفضل من الموقع الّذي حشر هيجل نفسه فيه، وإلاّ فكيف نفسّر أنّ معظم المفكّرين حول التّاريخ من أمثال بوبّر وجورج لُوكَاتْشَ ومرلُو بُونتي – باستثناء ر. آرُنْ، ولأسباب معلومة – يبدون أقلّ انتقاداً لماركس منهم لهيجل ؟

إنّ بوبّر قد أسعف ماركس بحقّ المواطنة في المجتمع المفتوح. ففي نظره لم يكن ماركس منظّراً لواقع المجتمع اللاّطبقي ولا لحتميّته، وإنّما فقط لإمكانيّته. لقد نقد الاقتصاد السّياسي الرّأسمالي دون إعطاء البديل، وإنّ ما منعه من وضع مخطّطات اقتصاديّة دقيقة يجب تأويله على هذا النّحو. ومع ذلك فإنّنا أمْيَلُ إلى ضرورة النّظر إلى هذه المحاولة – رغم عُمقها – بعين الرّيبة. فقد لا تعبّر في نهاية الأمر سوى عن آفاق إيديولوجيّة حتّى وإنْ بدت وكأنّها تعطي دفعاً جديداً للفكر الماركسي. ومهما يكن من أمر هذه القراءة، فإنّها تعبّر عن قناعة خاصّة أكثر من كونها تعبيراً عن أصالة الفكر الماركسيّ.

إنّ كـ. بوبّر يرفض مقولة الحتميّة التّاريخيّة كقانون صارم، وهو إنّما يفعل ذلك دفعا عن الحرّية وعن مبدإ الرّجاء، والرّجاء فقط، في مجتمع أفضل. يقول في " المجتمع المفتوح وأعداؤه": "رغم أنّ التّاريخ لا ينزع نحو أيّ شيء يمكن أن نحدّد له بعض الأهداف ومع أنّه ليس له معنى باستطاعتنا النّضال من أجل العدالة " [1].

إنّ كارل بوبّر يقبل في حدود معيّنة الحديث عن نوع من الحتميّة التّاريخيّة، ولكنّها حتميّة غير موجبة بل سالبة ومفادها أنّ كلّ واقع غير معقول لا بدّ أن يضمحلّ إنْ عاجلاً أو آجلاً. لذلك، على الفيلسوف أن يمتنع عن الظّهور بمظهر الرّسول أو النّبي ليكشف للإنسانيّة أو لمريديه المسلك السّرّي اللاّزم اتباعه لتحقيق الظّفر بالبغية. إنّ ذلك لا يعني أنّه لم يبق له سوى احتراف الرّيبيّة المطلقة تجاه الحاضر وآفاقه، وإنّما عليه أن يتبوّأ مكانة وُسطى بين هذين الحدّين، أي بين الوثوقيّة والرّيبيّة، وذلك بأن يكون محلّلاً ناقداً، أو

1) K. Popper, La Société ouverte et ses ennemis, T. II, Edit. du Seuil, 1979, p.184.

كما يقول م. فيبر، متحدّثاً عن مهمّة رجل الفكر عموماً، في كتاب "رجل العلم ورجل السّياسة " : "إنّ ما يجب انتظاره من رجل الفكر ليس إلاّ أنْ يساعد على توضيح الأمور"(1).

إنّ ثقة كـ. بوبّر في قدرة الإنسان على توجيه التّاريخ ووفقاً لوعيه، يمكن العثور عليها لدى لوكاتش. فهو بدوره لا يأخذ بصورة ماركس كفيلسوف للحتميّة التّاريخيّة مأخذ جدّ. ذلك أنّه لا حظ وجود عطالة في التّاريخ، ولإتمامه نادى ماركس الإرادة الإنسانيّة. إنّ الجدليّة، بنظر لوكاتش، ليست سوى هذا الحدس المتواصل، هذه القراءة المسترسلة للتّاريخ الفعلي للبشر الحقيقيّين. إنّ لوكاتش يؤكّد على أنّ حقيقة التّصوّر الجدليّ للتّاريخ تقتضي بحدّ ذاتها نفي حتميّة الانتقال من مرحلة إلى أخرى. إنّ القول بالحتميّة التّاريخيّة يحوّل التّصوّر الجدليّ إلى تصوّر ميكانيكي للتّاريخ. يقول لوكاتش في ذلك: "عندما نقول إنّ الماركسيّة قد وجدت معنى للتّاريخ، يجب ألاّ نفهم من ذلك توجّهاً غير قابل للقلب نحو غايات محدّدة سلفاً" (2).

إنّ لوكاتش – شأنه في ذلك شأن بوبّر – يقبل في حدود معيّنة الحديث عن نوع من التّقدّم الحتميّ في التّاريخ. إنّ كلّ تقدّم لا يثبت إلاّ بشرط توفّر أحداث تدعّمه. فهو في كلّ لحظة مهدّد بالتّراجع إنْ لم يقدر على استيعاب التّحوّلات والمشاكل الطّارئة بسببه. يقول في ذلك: "إنّ الثّورة، وقد أصبحت مؤسّسة، تغدو انحطاطاً إن اعتقدنا أنّها حصلت"(3).

إنّ المعنى الأساسي لذلك، هو أنّ التّاريخ لا يتماسك لحظة بذاته. إنّ التّاريخ هو نحن. إنّ المحدّد لحركة التّاريخ ليس سوى إرادة الإنسان ورغبته في الفعل. لذلك أكّد لوكاتش أنّه ليس للتّاريخ معنى بقدر ما هناك تجاوز للاّمعنى.

---

1) M. Weber, Le savant et le politique, Edit. 10 -18, p.89.

2) G. Lukas, L'histoire et la conscience de classe, Edit. Minuit, 1960, p.53.

3) G. Lukas, op. cit, p. 55.

إنّ خطأ ماركس، في نظر لوكاتش، هو أنّه تصوّر الثّورة كتأليف نهائي بين النّظريّة والممارسة، بين الحقيقة والواقع. ولكنّ الحقيقة غير ذلك. فهناك دائماً، في الثّورة ذاتها، اختلاط بين الحقيقة والخطإ، بين العدل والظّلم. فليس باستطاعتنا، كما يقول لوكاتش، أنْ نقيم تعارضاً شديداً بين الحقّ والباطل، بين التّاريخ وما قبله.

ومع ذلك، فإنّ لوكاتش يشارك ماركس في تصوّره للبروليتاريا كمحرّك للتّاريخ، ولولاها لبقي هذا الأخير عاجزاً بذاته عن أيّ تقدّم. فهو يرى أنّ المهمّة التّاريخيّة للبروليتاريا، والمتمثّلة في إرساء مجتمع لا طبقي هي في الآن نفسه مهمّة الفلسفة في الظّفر بالحقيقة. إنّ البروليتاريا، بهذا المعنى، هي حقيقة التّاريخ كلّه. إنّ حقيقة التّاريخ بالنّسبة إلى لوكاتش يحدّدها عمل البروليتاريا الواعي بذاته وليس المثقّف كما اعتقد ماكس فيبر. ولكن هنا يجب أن نكون إلى جانب فيبر ضدّ لوكاتش، لأنّ فلسفة التّاريخ الّتي نحن بحاجة إليها ليست تلك الّتي تكشف لنا محرّكاً محدّداً مستتراً أو صامتاً تحت غطاء الأحداث المتسارعة ووقعها، وإنّما تلك الّتي تعمل على دفعنا إلى التّحليل والنّقد الدّائمين.

"إنّ التّاريخ يمرّ حثيثاً" كما يقول ر. آرُنْ في كتابه "الوضع التّاريخي لعالم الاجتماع". إنّ ذلك الوضع يقوم حاجزاً طبيعيّاً، في نظر آرُنْ، بين الفكر الحصيف والخطاب التّقريريّ من أجل أن يبقى ذلك الفكر عاملاً من عوامل النّموّ الذّهني والأخلاقي والمادّي للبشر، وعاملاً أساسيّاً لرفض العنف واحترام الحرّيّة الإنسانيّة كقيمة مُطلقة.

لقد استشعر برجسون مسبقاً خطر النّازية على الجالية اليهوديّة. كذلك فإنّ السّنوات السّابقة للحرب الكونيّة الثّانية، قد جعلت آرُنْ يشعر، وكأنّما بصورة حسّية مباشرة، بـــ"اقتراب العواصف التّاريخيّة". إنّ هذا الشّعور لم يدفع به إلى اعتبار أنّ الحوادث التّاريخيّة تخضع لعلاقات ترابط حتميّ، بل إنّ ذلك قد جعله أميَل نحو ما أسماه "تشاؤماً نشيطاً". وقد عبّر عن تلك القناعة حيث قال : "لم أعد أعتقد مرّة واحدة وإلى الأبد في أنّ التّاريخ يستجيب بذاته إلى رغبات النّاس من ذوي الإرادة الحسنة" (1). معنى ذلك أنّه ليس على

---

1) R. Aron, La condition historique du sociologique, Edit. Gallimard, 1971, p.21.

فيلسوف التّاريخ أن يعتقد جازماً في أنّ التّاريخ يسير نحو الأفضل بصورة أكيدة. وإنّما عليه أن يحتفظ بالرّجاء في ذلك ولا يتعدّاه. إنّ الفرق بين تصوّر هيجل وماركس للتّاريخ، وتصوّر آرُنْ له كالفرق بين القانون الّذي يفرض والوعد الّذي يعرض.

إنّ العدوّ الألدّ بالنسبة إلى رجل الفكر في نظر آرُنْ، هو نظام الفكر الكلّياتي. إنّ صروف الدّهر وعبث القدر تجبر رجل الفكر على التّفكير ضدّ قناعاته، ضدّ اختياراته الحميمة السّابقة، ضدّ روحانيّة الفلاسفة السّاذجة، ضدّ أولئك الّذين يدّعون الوقوف على حقائق تاريخيّة بعيدة الغوْر وثابتة. هؤلاء، عوضاً عن أن يظلّوا تلامذة للتّاريخ إلى ما لا نهاية، سرعان ما نجدهم قد أصبحوا أساتذة له، يقرّرون – بدلاً منه – ما عليه أن يختار بين ممكناته.

إنّ الحقيقة ليست في التّاريخ الكلّي، ولا في المجتمع ككلّ، ولا حتّى في طبقة اجتماعية محدّدة. إنّ الحقيقة في الفرد. لذلك، فإنّ مهمّة رجل الفكر تكمن كلّها في مساعدة الفرد على أن يعي ذاته ومحيطه المباشر أي الحاضر. إنّ مسؤوليّة رجل الفكر ماثلة كلّها في كيفيّة تعامله مع الحاضر. فهو لا يستطيع أن يفعل شيئاً تُجاه الماضي. فأخطاء الماضي قد وقعت شئنا ذلك أم أبينا. إنّ الماضي وحده يشكّل حيّز الضّرورة. أمّا المستقبل فهو إلى حدّ كبير حيّز الممكنات الّتي لم تتحقّق بعد من الوجود في الزّمان. وهذا هو السّبب الّذي يجعلنا نلقى المستقبل بالرّجاء وبالأمل وبالطّموح.

قد يتّجه التّاريخ حول تقليص المسافة بين ما هو واقع وبين ما نريد أن يكون. غير أنّ أمر ذلك غير مؤكّد. إنّ الفيلسوف لا يملك الحقيقة. إنّ كلّ ما يملكه هو علاقة مطلقة بينه وبين الحقيقة.